İmkân ve Tahakkuk: Şehri Metafizik-İle İdrâk Etmek

-Tarihî bir soruşturma-

İHSAN FAZLIOĞLU
Prof.Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

BU YAZIDA, TARİHÎ SÜREÇTE, *GAYESİ* DİKKATE ALINARAK ŞEHRİN *ZEMİNİ* VE KURULUŞ *SÜRECİ* ÇÖZÜMLENMEYE ÇALIŞILACAKTIR. BAŞKA BİR deyişle, soruşturmamız *tarihî bağlama* ilişkindir; ancak yanıtlarımız *çağdaş durum*la ilişkilendirilebilecek imkâna sahiptir. Çalışmanın temel önermesi, «şehrin, her bir ferdin, hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğa (saadet) erişmek amacıyla sahip olduğu maddî ve manevî imkânları, kısaca kendini, tam gerçekleştirmesi (tam *tahakkuk*) için kurulduğu, kurulması gerektiği; diğer tüm cümlelerin bu temel önermenin uzantıları olduğudur". Bu çerçevede öncelikle şehir ve ilgili kavramlar, tarihî kökleri de dikkate alınarak, kısaca tanımlanacak; şehrin kuruluşunda özsel, tümel ve doğru bilgi (burhânî bilgi) ile nebevî öğretinin (temsîlî bilgi) yeri, ön-görmek için hukûk ve ahlâkın işlevi, toplumsal artı-değerin, birikimin, fertlerin refahı için paylaşımı vb. üzerinde durulacak; birbirleriyle ilişkileri müzâkere edilecektir.

ŞEHİR VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Türkçe'de '*şehir*' için üç kavram kullanılır: Şehir, kent ve medîne. Pehlevîce *şehir*, *siyâsî hâkimiyet*in bulunduğu *merkez* demektir. Partça olan *kent* ise *askerî güç*ün temerküz ettiği yerin adıdır. Köklerini Aramca'da bulan *medîne* ise *hukûk*un, *yasa*nın geçerli olduğu mekânın ismidir. Medîne, '*mdina*', '*mdinata*' gibi köklere sahiptir ve Süryanice üzerinden varlığını sürdürmüştür. *Yargılama* ve *hükmetme* anlamlarını içeren kelime, *medîne* ile *yargı çevresi* ve *hüküm alanı* yani *mahkeme*nin, *yasa*nın bulunduğu yer olarak da yorumlanabilir. Nitekim, İbranice ve Arapçada *medine* ile *dîn* kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. Özellikle *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen '*yevmu'd-dîn*' yani '*yargı günü*' tamlamasındaki '*dîn*' kavramı bu kadim anlamı muhafaza eder. Kanaatimizce medîne, Mezopotamya şehirlerinde, şehîr ve kent ise Pers dünyasında öne çıkmış; akabinde, özellikle Akdeniz dünyasında farklı coğrafyalarda kurulan şehirlerde hem tek tek hem de kısmî olarak terkip edilerek yeniden üretilmiştir. İyonya şehirleri ile ilk dönem Yunan şehirlerindeki *bilgeler* ile *yasa yapma* ilişkisi de bu durumu âşikâr kılar. Benzer şekilde, daha sonraki dönemlerde, bahusus İslam temeddününde tesis edilen şehirlerde merkezî hassasiyet *bilgi*, *hukûk*, *ahlâk* ve *adalet* gibi kavramlar etrafında teşekkül etmiştir. Bu hassasiyetin nedenleri üzerinde aşağıda durulacaktır. Yine de tam bu noktada, kadîm felsefede "insan, doğası gereği medenîdir." yani "toplumsal bir varlıktır." cümlesinin şimdiye değin söylenilenlerin, mekân-zamandaki farklı ifade biçimlerinden biri olduğu belirtilmedir.

ŞEHİR NASIL KURULDU?

Herhangi beşerî bir olgu ve olayın tarihî süreç içinde varlığa gelişine ilişkin anlatılar, belirli verilere dayansa da bir tür senaryo özelliği taşır. Nitekim bu konuda araştırmacıların aidiyet duyduğu farklı tarihî ve felsefî tutumlar çerçevesinde pek çok senaryo kaleme alındı; anlatılar üretildi. Bizim tercih ettiğimiz anlatının ilk bileşeni, ilk insanların tapınak etrafında toplanmaları, tarım yapmaya başlamaları; akabinde vahşî dünya ile yabancılardan kendilerini korumak için, tarım arazilerinin çevresine çektikleri 'çit'lerden esinlenerek, merkezde tapınakları olmak kaydıyla kalemsi bir yapı içine yerleşmeleridir. Yönetici-din adamlarının önderliğindeki *tapınak* ilk zamanlar hem siyâsî hem de iktisâdî bir teşekküldü. Çevreden gelen saldırılar neticesinde şehri savunmak için savaş-önderleri ortaya çıktı; önce geçici olan bu önderlik, savaşların sıklaşmasıyla sürekli bir hâl aldı ve *konak* merkezli bir örgütlenmeye gitti. Şehrin her alanda ürettiği, ama öncelikle iktisâdî sahada ürettiği artı-değeri



> Çalışmanın temel önermesi, "şehrin, her bir ferdin, hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğa (saadet) erişmek amacıyla sahip olduğu maddî ve manevî imkânları, kısaca kendini, tam gerçekleştirmesi (tam tahakkuk) için kurulduğu, kurulması gerektiği; diğer tüm cümlelerin bu temel önermenin uzantıları olduğudur".

yönetmek ve yönlendirmek konusunda tapınak ile konak arasında ortaya çıkan çatışma, siyâsî ve inzibâtî yönetimi konağa, manevî yönetimi tapınağa ait olmak üzere kurulan *pazar* ile çözüldü.

Şehir, iki temel güvenliği sağlamak içindir: Birincisi maddî, ikincisi ise manevî güvenlik. Her ikisinin en temel ontolojik zemini, insanların ürettiği *artı-değer*dir (*duvle*). Çünkü her ikisi de artı-değerin yani duvlenin siyasetine bağlıdır ki, kurumsallaşan bu bağ *devlet* adını alır. Manevî güvenlik, ayrıca, şehirde yaşayan bir insanın imkânlarını mümkün kılar, dolayısıyla doğası gereği *bi'l-kuvve* sahip olduğu yetenekleri *bi'l-fiil* hâle getirir, açığa çıkartır, yani kendini gerçekleştirebilecek bir ortam talep eder. Her ikisinin sağlanmasının asgarî koşulu *adalet*tir. Adalet en genel anlamıyla ister maddî ister manevî her alandaki artı-değeri (duvle) dengeli bir şekilde paylaştırmaktır ve toplum içindeki bireyi, toplulukların elindeki artı-değerin ürettiği her türlü güce karşı korumaktır. Bu süreç, duvleyi, devlet kılar.

ŞEHRİN KURUCU İLKESİ NEDİR?

Yukarıda özetlenen süreç en sağlıklı bir biçimde nasıl gerçekleştirilebilir? Hiç şüphesiz bu *gerçekleştirme işlemi*nin pek çok yolu ve yordamı olduğu söylenebilir. İnsanlığın tarihî tecrübesi dikkate alındığında şehrin her çeşidiyle *bilgi* üzerine kurulduğu görülür. Ancak en temelde, şehrin metafizik çanağında yer alan ilke, her türlü gerçeklik küresine ilişkin olgu ve olayların en genel anlamıyla *kamusal paylaşılabilirliği* olan *denetlenebilir makûl bilgisini* elde etmek ve bu bilgiye göre *eylemek*tir. Böyle bir ilke üzerinde kurulan şehirde her bir kişi hem *emânını* yani maddî güvenliğini



hem de *îmânı*nı yani metafizik güvenliğini sağlar ve kendini gerçekleştirebilir.

Söz konusu bilgi, kaynağı ve ifadesi dikkate alınarak iki farklı şekilde temellendirilir. Her iki temellendirme özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da en olgun ifadesini bulur. Buna göre, kişi, mahsûs dünyadaki tikel mahsûs gerçekliklerle hissî bir ilişki kurar; belirli bir *intizâ* ve *tecerrud* sürecinde zihnî mâhiyeti (mana) elde eder; *aşkın bilişsellik* (trancendent cognition) yani *faal akıl*dan gelen varlık feyziyle süreç tamamlanır; bu şekilde mâhiyetin evrendeki yeri ve niçin o yerde bulunduğuna ilişkin *innî* ve *limmî* bilgi elde edilir; bu bilgi mantığın tasavvurât ve tasdîkât bölümlerindeki biçimsel yapılarla, tanım (kavram) - önerme ve çıkarım (kıyâs) süreçleriyle ifade edilir. Bu şekilde ifade edilen bilgi, özsel, tümel ve kesin *burhânî bilgi* adını alır. Söz konusu *mana*ya yani *makûl*e sahip kişi, bu bilgiye nispetle *ihtiyârı* ile, *irâde*sini *itidâl* üzere tutarak, *ifrât* ve *tefrît*ten yani *rezîletler*den uzak *fazîlet*li bir şekilde davranmış olur. Ferdî olarak fazîletli kişi, topluluk (menzîl) içinde *menfaat*i ve toplum (medîne) içinde de *maslahat*ı gözeterek yaşar.

Ancak bir toplumun tüm fertleri *doğaları* (tab') gereği fazîleti yukarıda özetlenen şekilde elde etmeye muktedir değildir. Ayrıca insanların doğaları yetenekleri açısından *tabakalaşma* gösterir. Tek bir biçimde ifade edilen burhânî bilgi farklı tabakalarda bulunan fertler tarafından yine farklı idrâk edilir; hatta bazı alt-tabakalardaki fertler burhânî bilgiye hiçbir şekilde müdahil olmazlar. Bu nedenle toplumu inşa eden bilginin de tabakalı idrâk edilecek şekilde ifadelendirilmesi gerekir. Ancak bu bilgi, *meşrû* ve *ilzâm* edici olması hasebiyle kaynağı açısından tıpkı burhânî bilgi gibi makûl; ancak ifadesi herkesin içinde bulunduğu bilişsel tabakanın imkânları oranında idrâk edebilmeye müsait olmalıdır. Bu tür bilgi için de yine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi felsefî dizgeleri çerçevesinde geliştirdikleri peygamberlik (nübüvvet) nazariyesi dikkate alınabilir. Tanrı'nın kendi ilmi dahilinde, sebepsiz nebî olarak seçtiği bir kişi, yine aşkın bilişsellikten, ancak onun Cebrâil adını alan yönünden filozofla aynı *ma'kûl*ü alır; fakat muhatap kitlesini göz önünde bulundurarak ma'kûlü toplumun tabakalı yapısına uygun şekilde yine tabakalı anlaşılacak şekilde ifadelendirir. Bunun bilişsel zemini de *muhayyile gücü*dür. Muhayyile sadece nebevî bilginin zemini değildir. Aynı zamanda muhayyile, varlığın toplumsallaşmasının bilişsel zeminidir;



toplumun inşâsındaki ontolojik bileşenler muhayyilenin ürettiği bilginin nesnelleşmiş halleridir.

Fârâbî ve İbn Sînâ dizgesini elbette yalıtılmış bir halde anlamak zordur. Çünkü kadim felsefe-bilim dizgelerinin holistik bir karakteri vardır. Teoloji, kozmogoni, kozmoloji, astronomi, akıl ve nazariyesi, bilgi anlayışı vb. hepsi bir bütün olarak düşülmelidir. Bu dizgenin tarihî zemininde yine ilâhî, metafizik bir yapı bulunur. Çünkü etkinliğin tümel adı olan ve muhtemelen Eski Mısır diline dayanan *philosophia* kavramındaki *sophia*, bilgelik tanrısıdır ve *philo* kelimesi de 'akıl ile irtibat kurmak' demektir; dolayısıyla *philosophia* kişinin tanrı ile kurduğu aklî ilişkiden elde ettiği bilgidir. İbrahimî dinlerin farkı, bu dizgede 'Yok-iken Yaratıcı'-Tek-Muhtâr -Kişi-Tanrı fikrini kabul etmeleri; Tanrı ile nebî arasındaki fâil aracı varlıkları (aktör) iptal ederek, hepsini âmil (faktör) güçlere dönüştürmeleri, doğrudan ya da başta Cebrâil olmak üzere başka *vâsıtalar*la teması mümkün görmeleridir. Nebî'ye verilen *haber* (nebeʾ) belirli *temsiller*le dile getirildiği için herkes haberi kendi bilişsel imkânları çerçevesinde anlayacaktır. Ancak burada sorun söz konusu temsillerin hakikatine ilişkin bilginin kimin elinde olacağıdır. Filozoflar, muhayyilenin bir ifadesi olan *temsiller* ile istidlâlî aklın bir ifadesi olan *burhânî bilgi*nin aynı ma'kûlün iki farklı yüzü olduğu iddiasından hareketle *te'vîl* ve *tefsîr* hakkının kendilerinde olduğunu iddia ederler. Elbette burada filozofların, *burhânî bilgi*sine sahip olabileceklerini iddia ettikleri *hakikat*ten ne anladıklarına aşağıda işaret edilecektir.

Ulemâ ise, haberi (*kitâb-i tenzîlî*) anlamanın bu kadar kozmik ve aşkın bir şey olmadığını, tersine beşerî bir etkinlik olduğunu, başta dil olmak üzere çeşitli bilimlerde uzmanlaşmanın; ayrıca haberi şahsında temsil eden nebînin ve ilk nesil takipçilerinin uygulamalarını bilmenin yeterli olacağını; tüm bu malzemeyi belirli bir *yöntem*le (usûl) ifade etmeden hasıl olacak bilginin '*yakîne yakın zannî*' (yakınsak) olabileceğini, ayrıca tarihî, coğrafî, beşerî vb. pek çok şarta bağlı olarak uygulama değeri kazanabileceğini iddia ederler. Özellikle mahsûs maddî hakikate ilişkin bilginin belirli bir yere kadar amelî bilgiye dönüştürülebileceğini, ferdî, menzîlî ve ictimâî bilginin büyük oranda nebevî öğretiye dayanması gerektiğini söylerler. Elbette burada her iki yöntem arasındaki fark gerçekliğin bilgisine ilişkin tutumlarından kaynaklanır. Meşşâî tutum, bilgiyi bilenle değil doğrudan bilinenle ilişkili görür; çünkü manâ/makûl bilinenin içindedir ve oradan intizâ ve tecrîd edilerek idrak edilir. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir *mutâbakat* olmalıdır. Kelâmî tutumda ise bilgi idrakle ilişkilidir; bilinenle değil. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir mutâbakat zorunlu değildir; çünkü ne kadar inceltilirse inceltilsin duyu, algı ve idrâk süreci mutlak bir delil ya da kânûn vermez; çağdaş deyişle bilgi daim *yakınsak*tır. Tam da burada şu nokta vurgulanmalıdır: Amaç, herkesin her şeyi bildiği, eşyanın hakikatinin nazarî ya da temsilî bilgisine sahip *âlim bir toplum* ya da *âlim bir siyâsî seçkin öbek* inşa etmek değildir. Nihâî amaç, toplumun sofizm ve mistisizm çatalına düşmeden, nazarî-istidlâlî bir eksende, ama diğer yönelimleri de bu eksen çerçevesinde denetleyebilen,

> Meşşâî tutum, bilgiyi bilenle değil doğrudan bilinenle ilişkili görür; çünkü manâ/makûl bilinenin içindedir ve oradan intizâ ve tecrîd edilerek idrak edilir. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir mutâbakat olmalıdır. Kelâmî tutumda ise bilgi idrakle ilişkilidir; bilinenle değil. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir mutâbakat zorunlu değildir; çünkü ne kadar inceltilirse inceltilsin duyu, algı ve idrâk süreci mutlak bir delil ya da kânûn vermez; çağdaş deyişle bilgi daim yakınsaktır.

âlim bir topluluk tarafından yönlendirilen *âdil bir toplum* kurmaktır. Âlim topluluğun kurduğu bu âdil toplumun, inşâ edilmesi değil ancak korunması *siyâsî iktidar*ın görevidir. Başka bir deyişle, ferd için 'hakikat'i bilmek kendinde amaç değildir; nihâî amaç kişinin kendini tahkîk edebileceği âdil bir şehir kurmaktır; hakikat bilgisi bu amaca ilişkin eylemlerin istikametini tayin için bir vâsıta olarak önemlidir. Çünkü varlığın hakikatine ilişkin ister nazarî ister temsilî her bilgi eylemde itidâlin imkânını verir. Varlık'ın hakikatine ilişkin bilgi ile bu bilgiye uygun eylem yani erdem, ancak fertleri için bu bilgi ile erdemi tahsil edebilecekleri bir şehir inşa etmek ve siyâsî olarak yönetmekle mümkündür.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Filozoflar, *burhânî bilgi*sine sahip olabileceklerini iddia ettikleri *hakikat*ten ne kast ediyorlar? Filozoflar için bilgi, bilinene ilişkin olduğundan, bilinendeki bilgi imkânı, mantıkçı filozoflar için mana, *makûl sâbit* bir '*öz*' ya da matematikçi filozoflar için *sâbit* bir '*form*'dur. Bir teşbihle, felsefî bilgi *ekran*ın değil *yazılım*ın (kod) bilgisidir. Yazılım değişmediğinden ona ilişkin bilgi de değişmeyecektir. Bu nedenle bir kez tespit edildiğinde, yapılması gereken yazılıma ilişkin bilgiyi öğrenmekle yetinmektir. Elbette bu tür bir sabit hakikate dair değişmeyen bilgiye ilişkin yanlışlar olabilir; ancak bunlar beşerî hatalardan kaynaklanır. Doğru bilgiyi veren dizgelere hem kavramsal hem de verisel katkı yapmaya kalkışmak mevcut dizgeyi tahrif eder; çünkü sabit bilgi (yazışım) gelişmeye, yenilenmeye vb. etkinliklere açık değildir. Aralarında bazı konularda küçük farklar olsa da bir kısım filozof için söz konusu doğru bilgi, Aristoteles - Batlamyus - Galen çizgisinde tahsil edilmiştir. İbn Bâcce'nin ya da İbn Tufeyl'in bahsettiği ve öğrenilmesini talep ettiği 'hakikat' budur. İbn Rüşd ise, açıyı daha da daraltır ve doğru bilgiyi yalnızca Aristoteles'in verdiğini, dolayısıyla onun verdiği çerçeve ile yetinilmesi gerektiğini vurgular. Bu tarz bir hakikat iddiası hem *kapalı* hem *doktriner* hem de *normatif*tir. Kelamcılar ise hem tekvînî hem de tenzilî hakikate ilişkin bilginin bilene ait olduğu konusunda müttefik olduklarından bilginin *yöntem-odaklı* ve *şartlara bağlı* olduğunu kabul ederler.

> Nihâî amaç, toplumun sofizm ve mistisizm çatalına düşmeden, nazarî-istidlâlî bir eksende, ama diğer yönelimleri de bu eksen çerçevesinde denetleyebilen, âlim bir topluluk tarafından yönlendirilen âdil bir toplum kurmaktır. Âlim topluluğun kurduğu bu âdil toplumun, inşâ edilmesi değil ancak korunması siyâsî iktidarın görevidir.

Filozofların '*hakikatin burhânî bilgisi*' tamlamasındaki '*hakikat*' ve '*burhânî bilgi*' kavramlarının delâletlerini kısaca tespit ettikten sonra, çatışmanın doğasını idrak etmek de kolaylaşır. Çünkü, filozofların 'felsefe'yi mekân-zaman bağımlı, ucu açık, değişebilir bir etkinlik olarak görmedikleri, mutlak, kapalı ve sabit, dolayısıyla doktriner ve normatif kabul ettikleri söylenebilir. Bu açıdan *kökeni* ve *amacı* aynı iki dizgenin *ifade* cihetinden içine girdiği bu ayrışma, *te'vîl* ve *tefsîr* etkinliğinin, dolayısıyla *ma'kûlü/ma'na*yı tespit etmenin kime ait olduğu sorunu yanında, *te'vîl* ve *tefsîr* etkinliğinin *ölçütü* açısından da ciddi bir farklılaşma yaşadıkları açıktır. Kısaca söylenirse, *tek-anlamlı-bir-hakikat* ya da daha yalın bir deyişle '*tekil yalnız bir hakikat*' anlayışı, filozofları, ilk dönem sufîler gibi, şehri terk etmeye zorlamıştır. Örnek olarak, Fârâbî kendi felsefî dizgesine hâs bir şehir kurguladı, İbn Bâcce şehirdeki toplum içinde, tabibi ve kâdısı bile olmayacak bir *ada* inşa etti; İbn Tufeyl bir *ada*ya kaçtı; İbn Rüşd ise şehirdeki toplum içinde, kendi kapalı tekil yalnız hakikatini *adalaştırdı*. Bu düşüncelere karşı çıkan İbn Nefîs ise, her şeye rağmen bir ferdin (fâzıl b. nâtık) imkân ve tahakkunun yani kendini gerçekleştirmesinin (kâmil) asgarî zeminin şehir olduğunu söyledi ve *toplumsal gerçekliği*, soyut bir kişiye ve soyut bir adaya, ütopyaya tercih etmek ve erdemin kemâlini akıl ve bilgiyle ve dahi *nebevî sîretin örnekliğiyle* tahsil etmek gerektiğini belirti.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında ister felsefî ister kelâmî olsun yine de *doğru bilgi*ye ilişkin bu tür bir soruşturma köklerini şehrin hukûkî ve ahlâkî zemininin belirleyecek bilginin *ilzâm* ediciliğini öznel bir durumdan nesnel bir zemine taşımak kaygısında bulur. Özellikle duvlenin yani artı-değerin paylaşımının kurallılığını belirlemek; böylece her bir ferdin tam tahakkukunu sağlayacak ortamı oluşturmak, bi'l-kuvve sahip olduğu imkânları bi'l-fiil hâle getirerek kendini tamamlamasına (*insân-i kâmil*) olanak sağlamaktır. Şehrin 'hukûkî ve ahlâkî zemini' ilk elde hukûk ile ahlâkın öncelik-sonralık ilişkisini ve hangisinin daha etkin olduğu sorusunu akla getirebilir. Kadîm şehirlerde toplumsal birlik hukûkun *kanonikleşme*si, davranışlara dönüşmesi ve eylemleri yönlendirmesiyle sağlanırdı. Başta hemen tüm sanatlar ve diğer toplumsal etkinlikler söz konusu kanonik yapıları hem kamusallaştırmak hem de korumak için icra edilirdi. Mesuliyetler, bu kanonik yapıların değere dönüşmesi ile yaptırım gücü kazanan *erdemler* tarafından denetlenirdi. Bu nedenle kadîm toplumlarda hukûk, erdemlerin işlevlerini kaybettiği ya da silikleşmeye başladığı, çeşitli nedenlerle yaptırım güçlerini kaybetmeye yüz tuttuğu sınırlarda devreye girerdi. Kısaca, kadim toplumlar biçimsel anlamda bir hukûk sahibi olmakla birlikte zeminlerinde aidiyet ve mensubiyetlerinden kaynaklanan *erdemler*in bulunduğu *toplumlar* olarak görülebilirler. Anlam-değer merkezli bu toplumlarda *yasa* ancak erdemlerin zayıflamaya başladıkları ve yaptırım güçlerini kaybettikleri noktalarda tavzîf edilirdi.

Şimdiye değin denilenleri başka bir açıdan yeniden ifadelendirebiliriz: İnsan *kâinat*ın bir uzantısı olarak *tekevvun* eder; ancak tabiatın ötesine uzanarak aklı ile *temeddun* eder; yani medîneyi yani şehri kurar. İnsan, şehirde sahip olduğu *fazla*yı gerçekleştirir (tahakkuk). Beşeri insan yapan *bi'l-kuvve imkân olan fazlalık*, şehirde gerçekleşen maddî ve manevî bir çevrede önce korunur; akabinde *tahakkuk ettirilir*; böylece *bi'l-fiil* hâle gelerek insanı *fâzıl* yani *erdemli* bir fert kılar. Bu cümlede kullanılan '*ferd*' yalıtılmış bir var-olan değildir; tersine toplulukta edindiği *ben* (kişilik) ve toplumda kazandığı *biz* (kimlik) süreçlerinden geçerek *kendini idrâk eden* bir yapıya delâlet eder. Daha genel bir deyişle, *bi't-tab'* sahip olduğu *tabîî mizâç* ile *bi'l-vaz'* karşılaştıklarının neticesinde oluşan *sınâî mizâc*ın kesişim kümesinde ferd, kendi fazlalığının ayırdına varır ve *kend'özü*nü idrâk eder. Bu özellikleri hâiz ferd, tabîî, vaz'î ve sınâî ahvâlini, yukarıda özetlenen nazarî ya da tahayyülî bilgi açısından tedbîr eder; bu tedbîr etkinliğine *amelî* denmesinin nedeni de budur. Ancak insanın kendini gerçekleştirmesi yani *kâmil* olması, içinde yaşadığı şehrin de sahip olduğu fazlalığı *tekmîl edecek* bir nitelikte olmasına bağlıdır. Yani şehir *fâzıl* ise yani *âdil* ise, insan *kâmil* olabilir; bunun tersi de doğrudur. Ancak temeddün, *tefessuh*un yani çürümenin nedeni olabilir. Bunun en önemli sebebleri de *refah*, *lüks*, *konfor* ve *adaletsizlik*tir; çünkü refah, lüks, konfor ve adaletsizlik çürütür. Kaçınılmaz ise de *hukûk* ve *ahlâk* bu süreci erteleyebilir, geciktirebilir. Bu *fark*ı fark etmenin en temel ilkesi ise *medîne*nin yani *şehrin* hem *metafizik bir inşâ* hem de *metafizik inşa edilen yer* olduğunu unutmamaktır.

Şehrin, tarihî arkaplanı dikkate alınarak, *kuruluş gayesi* açısından şimdiye değin yapılan açıklamalar ışığında içinde yaşadığımız çağdaki şehirler değerlendirilebilir. Adalet, ferdin tam tahakkukuna imkân vermesi, artı-değerin paylaşımı vb. ıstılahlar cihetinden incelediğinde çağdaş şehrin metafizik zeminini kaybettiği söylenebilir: Her şeyden önce hakikate ilişkin aşkın '*bir*' fâilin ihmâli, iptali veya reddi içkin '*birçok*' fâilin varlığını kabul etmeye götürür ki, bu hâlde aşkın fâile *ihtiyârî itaat*in yerini *güç ilişkileri*nin belirlediği bir *kulluk*, bir *katlanma* alır. 'Doğal olarak '*öte*' fikrinin iptal edildiği bu süreçte, *hayat*, *yaşam*a indirgenir. Hakikatin gücü yerine, gücün hakikati ikâme edilir. Böylece ferd, muhtar bir varlık olmaktan çıkartılarak iradesinin sınırsız arzu nesneleri içindeki *ilişkisellik*te eritilir. Bu ilişkisellikte insan tenhalaştırılır. Kendisine tayin edilen *yer*i sorgulamaması için yanıtlar sürekli çoğaltılarak insana ilişkin hâlis sorular gündem dışı tutulur. Yine de söz konusu soruların muhayyel bir zamanda muhakkak çözüleceği hissi yaygınlaştırılır. Böylece her alana ilişkin *artı-değer*i elinde tutanlar, insanları her türlü dinî, ahlâkî, hatta hukukî değerden arındırılmış istekleri doğrultusunda yönetme ve yönlendirme, kısaca kullanma imkânına kavuşur. Artık insanı değil kârı koruma öncelenir. "Dünya batsın, çıkar artsın» vecizesi bayraklaştırılır. Nefsin sınırsız arzu nesneleri nihâî amaç olarak konulduğundan tüm insanlık için geçerli hayr odaklı *aşkın* bir *gaye*nin varlığı kabul görmez. Değişik *iktidar teknolojileri* ile yürütülen bu süreçler, her türlü ilmî, felsefî, sanat vb. etkinliklerle de kamusallaştırılır, yaygınlaştırılır ve normalleştirilir. Bu özellikleri hâiz modern çağdaş şehirler yersiz yurtsuz insanların sığınaklarıdır; başka bir deyişle artık *kapitalizmin işçi ve neo-liberalizmin tüketici kampları*dır.

Kadim geleneğimizde varlık küresindeki eşyanın hakikatini bilmeye *hikmet*, hikmet ile hükmedene de *hakîm* denir. Her alanda toplumun ürettiği *artı-değer*i elinde tutan muktedirlerin hevalarını ve heveslerini eşyaya dayatmalarına *tahakküm* ve böyle eyleyenlere de *mütehakkim* adı verilir. Hikmet, *adalet*e, tahakküm ise *zulm*e el verir. Tam da bu nedenle, hikmet, şehri kurmak ve insanı tahakkümden korumaktır. Bu *kurma* ve *koruma*nın en zemindeki iki ilkesi, *Hakk'ın bilgisi* ile *hakikatin bilgisi*dir. Her iki bilginin, dolayısıyla şehrin varlığına ilişkin temel metafizik ilkeleri de '*câmi el-ulûm ve el-hikem*' olan *nebevî öğreti* verir. Gerisi tüm çeşitleriyle insan idrâkinin, mekân ve zaman içindeki şartlarla girdiği karşılıklı etkileşime dayalı, sürekli etkinliğinin değişen ifadelerinde varlık bulur. ■